

Les Occidentaux en Orient : échange culturel ou conflictuel ? Perspectives sur la *Chanson d'Antioche* et la *Canso d'Antioca*

Emma Goodwin

Merton College, Université d'Oxford

Cette étude porte sur la question de l'onomastique textuelle, c'est-à-dire celle des noms propres et de leurs origines. Ses enjeux sont les suivants : découvrir qui sont « les occidentaux », où se trouve l'Orient, et quel est le rôle dévolu aux échanges culturels ou conflictuels dans *La Chanson d'Antioche* et *La Canso d'Antioca*. Je proposerai de suivre deux pistes.

La première consiste à tenir compte du contexte sociopolitique, linguistique et culturel de chacun de ces deux récits, qui sont deux versions de la même histoire ; la deuxième consiste à présenter quelques exemples d'échanges culturels et conflictuels pour examiner la manière dont les expériences de contact de populations linguistiquement et culturellement distinctes sont présentées dans *La Chanson d'Antioche* et *La Canso d'Antioca*.

Première piste de réflexion : le contexte sociopolitique, linguistique et culturel de chaque récit

Vers la fin du XII^e siècle, Geoffroy de Vigeois écrivit une chronique consacrée aux événements qui eurent lieu dans la région du Limousin. Il fit donc le récit de la première croisade, en se basant notamment sur les écrits de Baudri de Bourgueil, un de ses chroniqueurs. Il mentionna aussi un récit vernaculaire de la première croisade, long, détaillé et en vers. Ce récit fut écrit par un auteur inconnu, Gregoire Bechada, dont le patron était l'un des croisés occitans les plus renommés de la première croisade, Gouffier de Lastours¹. Geoffroy de

¹ Carol Sweetenham – Linda Paterson, *The Canso d'Antioca: An Occitan Epic Chronicle of the First Crusade* Aldershot, UK and Burlington, U.S.A., Ashgate, 2003, p. 1.

Vigeois, l'arrière-grand-neveu de Gouffier de Lastours, se fit moine vers 1160 et devint prieur de l'abbaye de Vigeois en 1178. Les derniers événements datables de sa chronique eurent lieu en 1184². Selon Carol Sweetenham et Linda Paterson, la *Canso d'Antioca* daterait de la première moitié du XI^e siècle et, dans le cadre de cette étude, je supposerai que ces dates sont correctes³. On trouve en effet, vers la fin du XI^e siècle, des références à une tradition épique occitane liée à la première croisade. Quand l'œuvre en question est nommée, elle s'appelle la *Canso d'Antioca*.

Un cycle de poèmes consacrés à la première croisade et écrits en ancien français existerait également ; il est bien possible qu'ils se basent sur le même corpus de référence. Au cœur de ce cycle se trouve *La Chanson d'Antioche*. Cette chanson de geste vernaculaire de presque 10 000 vers nous a été transmise via neuf manuscrits, deux feuillets et une version en prose⁴, et fait partie du Cycle de la Croisade avec *La Chanson des Chétifs* et *La Chanson de Jérusalem*, cycle formé au cours du XIII^e siècle⁵. Le récit raconte la première croisade jusqu'à la bataille d'Antioche⁶.

L'essentiel, dans le cadre de cette étude, est de constater que, quelles que soient les références – tradition occitane ou française –, la tradition « canso » est liée à la tradition « antioche » tout en restant distincte d'elle. La tradition épique vernaculaire fournit donc un exemple du fait que le thème de l'échange culturel ou conflictuel joue sur plusieurs niveaux. Cela étant établi, nous pouvons aborder les premiers enjeux de cette étude, à savoir, définir qui sont « les occidentaux » et où se trouve l'Orient dans ces textes.

Essai de définition : Les occidentaux et l'Orient

Dans les dictionnaires de Walther von Wartburg, Godefroy et Tobler et Lommatzsch, les seuls exemples qui correspondent à notre sujet d'étude, proviennent de *L'ystoire de li Normant* par Aimé, moine du Mont-Cassin⁷.

² C. Sweetenham – L. Paterson, *The Canso d'Antioca*, op. cit., p. 5-6.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ Voir *La Chanson d'Antioche*, t. II, Étude critique, par Suzanne Duparc-Quioc, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978, p. 9.

⁵ Voir *The Chanson d'Antioche : An Old French Account of the First Crusade*, trans. Susan Edgington et Carol Sweetenham, Farnham (UK) / Burlington (États-Unis), Ashgate, 2011, p. 3-8.

⁶ C. Sweetenham – L. Paterson, *The Canso d'Antioca*, op. cit., p. 1-2 et 77.

⁷ Amato di Montecassino, *L'ystoire de li Normant*, Paris, chez Jules Renouard, 1835.

Frédéric Godefroy nous propose comme seul sens pour le nom « *ocidental, occidental* » celui d'« assassin » : « Adont vous appareilliez, et faites ceste vengeance de ceste grant mauvaistié ! Et sentent cil mauvez occidental que doivent recevoir por si grande traison⁸. »

Permettez-moi maintenant de mentionner la proximité sémantique entre le terme d'« Occident » et celui d'« Orient »⁹. Walther von Wartburg, dans son *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, propose comme sens premier du premier terme celui de « *westen ; abendland* » (l'Ouest ; l'Occident), sens qui se trouve dans le *Psautier d'Oxford* du XII^e siècle¹⁰. Godefroy accorde le sens premier à la signification « côté où le soleil se couche ; partie du globe qui est au couchant ». Ce sens se trouve dans *Li Cumpoz de Philipe de Thaun* du XII^e siècle, le *Voyage de Saint Brendan* du XII^e siècle et dans Geoffroi de Ville-Hardouin, *Conquête de Constantinople* du XIII^e siècle¹¹. Tobler et Lommatzsch accordent le sens premier à une polysémie de « *Westen, Himmelsgegend* » (l'Ouest ; région céleste)¹², en citant entre autres exemples les œuvres mentionnées pour Godefroy ci-dessus¹³.

Une remarque de Tobler et Lommatzsch à propos du mot « *Abendland* » (l'Occident) s'avère très intéressante. Selon eux, un pays oriental peut être désigné par le mot « occident ». Ils donnent, entre autre choses, deux exemples de *La Chanson de Roland* du XI^e siècle¹⁴. Cette donnée devient plus

⁸ *Ibid.*, livre III, p. 27.

⁹ Emma Goodwin, « Réécrire la rencontre de l'Occident avec l'Orient : Réflexions sur *La Chanson d'Antioche* », In : *Byzance et l'Occident : Rencontre de l'Est et de l'Ouest*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2013, p. 121-131.

¹⁰ Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bonn, Schröder, 25 vols. to date, 1922–, t. VII, p. 298.

¹¹ Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Abbeville, 10 vols., 1881–1902, t. X, p. 221 ; *Li Cumpoz de Philipe de Thaun*, Strasbourg, von Mall, 1873, v. 2572 ; *Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt*, Upsala, Carl Wahlund, 1900, 5, p. 18 ; Geoffroi de Ville-Hardouin, *Conquête de Constantinople*, avec la continuation de Henri de Valenciennes, Paris, N. de Wailly, 1874, 202, p. 118.

¹² Ce terme est utilisé pour la définition d'« occident » et d'« orient ». L'allemand est assez métonymique : « région céleste » est la traduction littérale, mais dans ce sens, l'Occident ou l'Orient signifient l'ensemble des pays qui se trouvent au-dessous d'une région particulière du firmament.

¹³ Adolf Tobler – Erhard Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmann, 12 vols. to date, 1925–, t. VI, MI-O, p. 971-2.

¹⁴ A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., t. VI, MI-O, p. 972 ; *La Chanson de Roland*, Göttingen, Th. Müller, 1878², v. 3246 et v. 3286.

intéressante encore si nous rappelons la fonction du toponyme, autrement dit, selon Zumthor, lieu médiéval ou lieu de rencontre qui articule dans une langue « l'ensemble complexe de perceptions et de connaissances qu'elle impliquait »¹⁵. Ceci implique que « l'espace » créé par l'opposition de l'Occident et l'Orient peut s'effondrer, selon le contexte. Wartburg considère que le terme d'Orient désigne en premier lieu « les pays situés au-delà de la Méditerranée, dans la direction de l'est, pays de l'Asie ». Ce sens se trouve dans *La Chanson de Roland* du XI^e siècle¹⁶. Godefroy accorde, pour sa part, le sens premier à la signification suivante : « le point du ciel où le soleil se lève sur l'horizon ; l'ensemble des grands États, des provinces de l'Asie ». Il cite l'exemple de *La Chanson de Roland* qu'utilise également Wartburg. Tobler et Lommatzsch proposent, comme sens premier du terme d'« Orient », « *Osten* » (l'Est) et comme deuxième sens, « *Himmelsgegend* » (« région céleste »). Ils citent entre autres, pour le premier sens du terme d'« Orient », les exemples suivants : *le Voyage de Saint Brendan*, *L'Estoire des Engles* de Gaimar et *Le Chevalier au Lyon*, tous datant du XI^e siècle¹⁷. Pour le deuxième sens, ils citent l'exemple de *La Chanson de Roland* qu'utilisent aussi Wartburg et Godefroy. Constatation surprenante donc : selon le contexte, l'Occident pourrait bien être l'Orient.

Si l'on conjoint l'idée de proximité des espaces occidentaux et orientaux¹⁸, le phénomène mis à jour dans la définition de l'Occident par Tobler et Lommatzsch citée ci-dessus et la prise de position de Zumthor en ce qui concerne la difficulté de percevoir et évaluer la distance au Moyen Âge¹⁹, il devient possible de proposer une réflexion sur l'histoire des pèlerinages qui se déroulèrent du IX^e au XI^e siècle. L'Orient devint la « Terre Sainte » pour les Occidentaux²⁰.

¹⁵ Paul Zumthor, *La Mesure du monde : Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993, p. 54.

¹⁶ W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., t. VII, p. 298 et p. 413 ; *La Chanson de Roland*, éd. cit., v. 401.

¹⁷ A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., Bd. VI, MI-O, p. 1270-1271 ; *Brandans Seefahrt*, anglonormannischer text, Hermann Suchier, Boehmers Romanischen Studien, I, 1875, 438 ff., p. 211 ; *The Anglo-Norman Metrical Chronicle of Geoffrey Gaimar*, London, Th. Wright, 1850, v. 3408 ; *Der Löwenritter von Christian von Troyes*, ed. Wendelin Foerster, Halle, 1887, v. 429.

¹⁸ Voir Alexandre Winkler, « La terre sainte : prolongement épique de la France du Nord ? L'espace picard, flamand et lorrain dans le cycle de la Croisade », In : Emmanuelle Poulain-Gautret et al. (éds.), *Le Nord de la France entre épopée et chronique*, Arras, 2005, p. 181-182.

¹⁹ P. Zumthor, *La Mesure du monde...*, op. cit., p. 36.

²⁰ Voir Nikita Elisséeff, « Les échanges culturels entre le monde musulman et les Croisés à l'époque de Nur al-Din b. Zanki », In : *The Meeting of Two Worlds : Cultural Exchange*

D'une certaine façon, le rapprochement des deux espaces est donc à l'origine d'une fiction spatiale enracinée dans une réalité. Selon Alexandre Winkler, les espaces France du Nord / Terre Sainte, et Occident / Orient sont « opposés », constatation qu'il faut cependant remettre en question dans le contexte de *La Chanson d'Antioche*²¹. Plutôt qu'une opposition, on constate en effet que les deux catégories existent côte à côte, même si la différence entre les deux est frappante : vingt références à l'Orient²², comparées à trois références à l'Occident. Une référence à l'Orient dans le ms C (v. 6932) devient même une référence à l'Occident dans les autres manuscrits :

Ke uns pules venroit par devers Orient. (v. 6932 MS C)

Ke uns pules venroit de devers Occident (v. 6932)

Seules six références à l'Orient sont sujettes à variation ; quant aux références à l'Occident, il n'y a qu'une variante, citée précédemment. Quatre références à la crucifixion se trouvent dans la même laisse que les références à l'Orient (sans variantes) et une des variantes dans le ms B désigne l'Orient comme lieu d'origine de Dieu :

...por Deu le raemant, Ki de la sainte Virgene nasqui en Belliant (v. 5528-5529)

...por Deu le raement, Ki de la sainte Virgene fu nés en Oriant (v. 5528-5529 MS B)

En prenant comme point de repère l'idée d'une proximité de l'Occident et l'Orient, et de leur rencontre dans *La Chanson d'Antioche*, cette citation où l'Orient est désigné comme lieu d'origine du Christ fournit une preuve de la

between East and West during the Period of the Crusades, ed. Vladimir P. Goss, Kalamazoo, 1986, p. 39-53, p. 42 ; A. Winkler, « La terre sainte... », art. cit., p. 183.

²¹ Voir A. Winkler, « La terre sainte... », art. cit., p. 183.

²² Les références à l'Orient sans variantes sont les suivantes : *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, v. 8461, p. 418 ; v. 7251, p. 360 ; v. 7088, p. 352 ; v. 6773, p. 335 ; v. 208, p. 27 ; v. 3988, p. 215 ; v. 4823, p. 249 ; v. 2607, p. 150 (manque dans l'index de S. Duparc-Quioc, voir p. 563), v. 5192, p. 265 ; v. 6915, p. 343 ; v. 6935, p. 344 ; v. 5871, p. 295 ; v. 7965, p. 394 ; v. 5524, p. 281. Les références à l'Orient avec variantes se trouvent dans *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, v. 5529, p. 281, (manque dans l'index de S. Duparc-Quioc p. 563) et n'apparaissent que dans B (version ancienne selon S. Duparc-Quioc). La référence à l'Orient dans *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, v. 6742, p. 333, et v. 6932, p. 344 (tous les deux manquent dans l'index de S. Duparc-Quioc, p. 563) n'apparaissent que dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc) et après v. 6742, p. 333 dans D et E (version intermédiaire selon S. Duparc-Quioc). La référence à l'Orient dans v. 4859 n'apparaît pas dans C (version ancienne selon S. Duparc-Quioc), voir *La Chanson d'Antioche*, op. cit., t. I, p. 251.

fiction spatiale dont on a déjà fait mention. La distance spirituelle s'effondre dans cette constatation.

En outre, la prise de position de Robert Lafont ouvre une piste utile quant à la signification de la trinité « païenne » *Apollin – Mahom – Tervagant* présentée dans l'ensemble des chansons de geste. Selon Lafont, la réponse aux questions « pourquoi les Musulmans sont des païens » et « pourquoi une Trinité ? » repose dans la superposition fantasmatique et idéologique qui s'effectue entre la x^e persécution des Chrétiens dans l'Antiquité, celle de Dioclétien (303-304) et l'entreprise des croisades qui fabrique des guerriers-martyrs avec les « chevaliers du Christ ». Par suite de l'occitane *Chanson de sainte Foi* (de Conques), l'initiateur historique de la chanson de geste, contre toute vérité de dogme, les Musulmans sont dits « païens ». S'il y a chez eux une Trinité, c'est une Trinité ennemie, ou une contre-Trinité, pour emprunter les termes de Lafont²³. Il s'agit d'une identification d'altérité basée sur les expériences de contact de deux populations distinctes linguistiquement et culturellement : les Musulmans d'Espagne ou Sarrasins, connus comme indépendants, adversaires ou ennemis, ou comme populations soumises au fur et à mesure de la conquête et les Chrétiens rédacteurs du texte épique : nobles et chevaliers combattants, moines fondateurs d'abbayes, colons commerçants groupés sous le nom de « Francs ». La langue des Musulmans est majoritairement l'arabe dialectal, dit « andalou », le '*ammi*'. La langue des colons chrétiens, qu'ils écrivent, maintenant bien connue et étudiée, est l'occitan central-méridional. La langue écrite des gens d'Église est le latin, leur usage oral est vraisemblablement occitan, dans des formes qui vont du limousin au gascon. Les combattants ont deux usages principaux du roman, suivant leur origine, le normand et l'occitan, auxquels obéira la création épique jusque vers 1150²⁴. Il est bien connu que l'occitan fonctionnait comme langue véhiculaire dans quelques milieux poétiques du xii^e jusqu'au xiv^e siècle. Aux xii^e et xiii^e siècles, il jouissait d'une excellente réputation internationale²⁵. Paul Zumthor a proposé d'établir des liens verticaux entre le latin et les langues vernaculaires et une relation de contiguïté entre ces langues moins élitistes²⁶. Raimon Vidal

²³ Robert Lafont, *La Source sur le chemin : aux origines occitanes de l'Europe littéraire*, Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2002, p. 424.

²⁴ *Ibid.*, p. 425-426.

²⁵ Catherine Léglu, *Multilingualism and Mother Tongue in Medieval French, Occitan and Catalan Narratives*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2010, p. 4-5.

²⁶ Paul Zumthor, *Langue et technique poétiques à l'époque romane (x^e-xiii^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 1963 ; Idem, « Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du

de Besalù, auteur catalan des « *Razos de trobar* » (c. 1190–1213), le premier traité datable pour l'avènement de l'occitan comme langue poétique, présente le choix entre les deux langues vernaculaires en des termes esthétiques :

La parladura francesca val mais et [es] plus avinenz a far romanz et pasturellas, mas cella de Lemosin val mais per far vers et cansons et serventes. Et per todas las terras de nostre lengatge son de maior autoritat li cantar de la lenga lemosina qe de neguna outra parladura (l.72-75)²⁷.

[La langue française est meilleure et plus attirante pour composer les romances et pastourelles, mais celle du Limousin est meilleure pour composer les vers, les chansons (cansos) et les sirventes. Et partout dans les pays de notre langue, les chansons dans la langue limousine ont plus d'autorité que celles dans les autres langues.]

On pourrait donc dire que la rivalité entre les langues reflète le thème de l'échange culturel et conflictuel. En développant plus avant la première piste de réflexion, nous pouvons envisager un raccord entre cette rivalité linguistique et le contexte sociopolitique et culturel de chaque récit.

À cette période, les langues ne correspondent pas aux nations : à la fin du ^{xii}e siècle, l'ancien français était parlé en Angleterre, en Sicile normande, en Chypre lusignanne et dans les états des croisés en Outremer. Exclusion notable : la région qui correspond aujourd'hui au sud de la France. Selon Sharon Kinoshita, les intérêts et l'imagination des croisés, mercenaires, pèlerins, marchands et colons qui firent partie du public des chansons de geste et des romans, ne furent pas bornés aux frontières de la France du ^{xii}e siècle. Ces gens avaient une meilleure connaissance des cultures de la péninsule ibérique et de la Méditerranée qu'on ne leur attribue de nos jours²⁸.

Quand une idéologie de croisade se fit jour au ^{xii}e siècle, les aventuriers continuèrent à traverser la fracture confessionnelle ; les mercenaires chrétiens ont servi les souverains musulmans, et inversement, pendant des centaines d'années²⁹. Les lignes d'assimilation culturelle étaient alors en mutation. Bien que les seigneurs français et occitans aient massacré les défenseurs de Barbastro en violation des termes de la paix négociée, on peut constater leur

bilinguisme », *Le Moyen Âge*, 60, 1966, p. 301-336 et 561-594.

²⁷ Raimon Vidal de Besalù, *The "Razos de trobar" of Raimon Vidal and Associated Texts*, ed. John Marshall, Oxford, Oxford University Press, 1972.

²⁸ Sharon Kinoshita, *Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 3.

²⁹ *Ibid.*, p. 19.

volonté de profiter des privilèges attachés au pouvoir et à la richesse musulmane. On remarque aussi une certaine politique de laissez-faire en ce qui concernait la coexistence quotidienne. Vers l'an 1100, quand *la Chanson de Roland* fut composée en Anglo-normand, commence le défilé ininterrompu des Normands et autres aventuriers français et occitans à travers les Pyrénées. L'unité franque, renforcée par une allégeance du peuple envers Charlemagne, se révèle fragile³⁰.

Deuxième piste de réflexion : quelques exemples d'échanges culturels et conflictuels pour examiner la façon dont les expériences de contact de populations linguistiquement et culturellement distinctes sont présentées dans La Chanson d'Antioche et La Canso d'Antiocha

Prenons comme base de réflexion (1) d'une part le fait que le *medium* des échanges culturels ou conflictuels dans ce récit est premièrement linguistique, (2) d'autre part le fait que l'échange culturel se voit sanctionné par l'échange de biens matériels et d'otages. La preuve de l'échange conflictuel se borne quant à elle aux batailles et idées opposées sur la religion. Ce sont là quelques remarques générales, mais tournons-nous tout d'abord vers leur preuve dans les deux récits.

Je vais commencer par discuter les exemples d'échange de biens matériels, d'otages, et la problématique de la fracture confessionnelle. Aucun échange culturel et conflictuel n'est effectué sans parler, et l'on trouve dans les deux récits de nombreuses références aux interprètes qui fonctionnent comme moyen d'effectuer l'échange culturel et conflictuel. Le rôle des interprètes dans les deux récits est très intéressant, surtout dans la mesure où il paraît plus large et complexe qu'on ne pourrait l'envisager, au premier abord. Dans les deux récits, le pouvoir des interprètes est tel que leur public accepte leurs informations comme une vérité absolue. Quand la tête de Garsion est enlevée, par exemple, les informations des interprètes furent d'abord mises en doute, puis révélées comme vraies, comme le récit nous le montre.

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

Cil qui le teste avoit ne s'en fist pas proier.
Il le prandent as bras, ne li varent laisier.
A Buïemont le mainent, lor segnor droiturier
« Sire, *cist home dient, qui tot sont latinier,*
Que Garsions est mors, ne sai u ui u ier. »
(La *Chanson d'Antioche*, Laisse 370, v. 9419-9423.)

[Celui qui possédait la tête ne s'en laissa pas dessaisir.
Ils le prirent par les bras, sans le relâcher
Et l'emmenèrent à Bohémond, leur suzerain,
« Sire, ces hommes, qui parlent notre langue, disent
Que Garsion est mort, soit aujourd'hui soit hier. »]

Vint al pié dei castel, o lui son latinier,
Cels de la tor la sus commença a hucier
« Car rendés cel castel, fel gloton losengier !
Ja est mors Garsions en qui vos afiés. »
(La *Chanson d'Antioche*, Laisse 370, v. 9441-9444.)

[Il vint au pied de la citadelle avec son interprète,
Il se mit à crier à ceux qui se trouvaient au sommet de la tour :
Renoncez à cette citadelle, vous menteurs malveillants et gourmands !
Il est vraiment mort Garsion, l'homme à qui vous avez juré fidélité.]

Imre Szabics a bien démontré la « multiplication » sémantique du terme « latin », qui, selon lui, va dans une direction marquée par des valeurs sémantiques de plus en plus abstraites et complexes : le mot *latin* a pris successivement, parallèlement au sens primaire de 'langue latine', les sens de 1) 'langue', 'langage' ; 2) 'discours', 'propos' ; 3) 'savoir', 'sens', 'science' ; 4) 'métier (poétique)' ; 5) 'habileté', 'truc (de métier)³¹. Dans l'extrait précédent, le choix du mot « latinier » suggère que l'interprète était doué en langues, sage et habile. Traduire ce mot par celui d'« interprète » est donc insuffisant. Dans le douzième couplet, le fait que le gouverneur de la ville, qui est sage, a pris un interprète pour dialoguer avec les croisés prouve l'importance décisive de cette fonction :

³¹ Je remercie le professeur Imre Szabics pour ses conseils sur ce point. Voir Imre Szabics, « La polysémie du terme "latin" dans les poésies occitanes et françaises du Moyen Âge », In : Anita Czeglédy – László Horváth – Edit Krähling – Krisztina Laczkó – Dávid Ádám Ligeti – Gyula Mayer (éds.), *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*, Typotex Kiadó – Eötvös Collegium, Budapest, 2010, p. 660-668.

*Molt ert et praus et sages li sire de la vile,
 Il prist un durgeman, a l'ost Deu le fait dire
 K'il lor donra avoir, mais se terre soit quite.
 (La Chanson d'Antioche, Couplet 12, v. 211-213.)*

[Le gouverneur de la ville fut courageux et perspicace,
 Il prit un interprète pour dire à l'armée de Dieu
 Qu'il leur payerait tribut à condition qu'ils renoncent à toute prétention sur son territoire.]

Ce qui est frappant ici, c'est premièrement que les interprètes sont présentés comme une partie essentielle de l'armure des dirigeants, et deuxièmement que jamais leur objectivité n'est vraiment mise en doute ; dans le cas où, tout d'abord, il n'est pas accepté, comme dans l'exemple de la décapitation de Garsion, le témoignage des interprètes n'en est pas moins confirmé ensuite. On pourrait donc dire que les interprètes créent des échanges culturels, mais peuvent aussi effectuer des échanges conflictuels.

Pour établir la transition avec les exemples donnés ci-dessus, tournons-nous vers la négociation des otages effectuée grâce aux messagers, tirée de la *Canso d'Antiocha* :

*Et trames .i. mesatje per Franes somonir,
 qe no faso lor omes detrencar ni ausir,
 mas .xxx. dels melhor qe ilh poira[n] elir,
 e ab .xxx. dels seus qe.l reis fara garnir,
 lor fara[n] la batalha, se la auzo sofrir ;
 per aital covenensa ostarar e plevir
 (La Canso d'Antiocha, IX, v. 210-215.)*

[Et il envoya un messenger aux Francs pour leur proposer
 De ne pas laisser leurs hommes être massacrés et mis en pièces.
 Trente des meilleurs hommes qu'eux pourraient choisir
 Et trente de ses propres hommes, équipés par le roi,
 Devaient plutôt se battre contre l'un l'autre, s'ils l'osaient ;
 (et) de mettre en gage otages et promesses.]

Ici Corbaran propose d'effectuer un échange moins conflictuel qu'un affrontement entre armées opposées : il insiste pour qu'une bataille soit livrée entre une trentaine de guerriers de chaque camp, et qu'en outre ait lieu un échange d'otages et de promesses. Dans le deuxième exemple, tiré de la *Chanson d'Antioche*, Amédéis, aide-de-camp de Corbaran, transmet un message à Richard de Caumont :

– Segnor, ce dist Amis, ja ne vos iert celé,
 Corbarans d’Oliferne vos a par moi mandé,
 Se vos vos volés rendre et tot faire a son gré,
 El regne de Persie serés o lui mené.
*Se Mahon volés croire, bien vos ert encontré,
 Cascuns ara roiaime et molt grant roiauté,
 Et se vos ne le faites, tot estes desmenbré. »*
 Dist Richars de Caumont : « Ja n’ert par nos graé,
*Cascuns vauroit molt mius le cieff avoir colpé
 Ke par nos fust guerpie sainte Crestienté.*
 Mais a lui nos rendonmes tot a sa volonté.
 Par si que n’i soiemes ocis ne afolé. »
 (La Chanson d’Antioche, Laisse 30, v. 706-717.)

[« Seigneurs », dit Amédélis, « rien ne vous sera dissimulé ;
 Corbaran d’Oliferne m’a envoyé pour vous dire que
 Si vous êtes prêt à vous rendre et lui obéir
 Il vous emmènera dans le royaume de Perse avec lui.
 Grand bien vous en ferait de croire en Mohamed,
 Car chacun recevrait un royaume et haut rang royal.
 Par contre, si vous ne suivez pas ces demandes, vous serez démembré. »
 Richard de Caumont dit, « Jamais !
 Chacun de nous préférerions perdre la tête
 que d’abandonner la sainte chrétienté
 Mais nous céderons entièrement à sa volonté,
 À condition que nous ne soyons ni tués ni mutilés. »]

Ici Amédélis propose aux Francs un échange culturel (vivre en Perse avec des richesses et un royaume) au lieu d’un échange conflictuel (être démembrés). Mais le prix est de renoncer à leur propre foi et de rendre hommage à Mahomet. De manière intéressante, Richard rejette les deux et propose autre chose : ils céderont à Corbaran, à condition que leurs vies soient sauvées. C’est là d’une certaine façon un autre type d’échange culturel/conflictuel, car en qualité de prisonniers, ils vont entrer en Perse, même si leur refus d’accepter la religion se présente comme un conflit.

Dans le troisième exemple on voit qu’un échange conflictuel (la prise d’otages) devient un échange culturel (l’empereur de Constantinople donne une récompense aux Francs pour les otages Turcs qu’ils lui ont envoyés : des armes et des provisions)³².

³² La Chanson d’Antioche, op. cit., Laisse 74, v. 1683-1688.

La problématique de la fracture confessionnelle

Le premier exemple tiré de la *Canso d'Antiocha* nous présente une dichotomie. Il paraît que Balhza le roi est noble et courtois, bien qu'il ne puisse être ainsi car il est païen :

Entre las doas ost[s] sors en Balhza lo rei ;
 Mont es rixs e cortes segon la sua lei
 mas non o pot om eser q̄ Dramideus no crei.
 (La *Canso d'Antiocha*, XV, v. 472-474)

[Entre les deux armées s'avance Balhza le roi ;
 Il est très noble et courtois selon sa religion,
 Nul qui ne croit en Dieu ne saurait être ainsi.]

Cette citation nous rappelle les arguments de Robert Lafont. Il apparaît que, sur ce point, le récit indique qu'il n'existe pas beaucoup de différence entre Balhza et ses homologues francs. Alors, assistons-nous ici à un échange culturel si embarrassant, qu'il est nécessaire de prétendre qu'il s'agit d'un échange conflictuel car « nul qui ne croit en Dieu ne saurait être ainsi » ?

Dans l'exemple de la conversion chrétienne de Datien, un échange culturel mène à l'échange conflictuel pour sa femme. Elle reste fidèle à sa foi païenne, en conséquence de quoi, par colère, son mari l'envoie au diable³³.

Le dernier exemple montre une négociation entre l'émir et Bohémond : à condition que Bohémond accorde un laissez-passer à ceux qui partent de la citadelle et qu'ils puissent transporter leurs biens sans perte, l'émir lui cédera sa position, en plus de quoi tous ceux qui le souhaitent pourront se faire baptiser et changer d'allégeance envers les Francs. Ici l'émir propose un échange culturel au lieu d'un échange conflictuel³⁴.

Relever ces exemples permet de considérer la réciprocité entre les deux types d'échanges. Passons maintenant à la dernière partie de cet article, où je voudrais interroger une différence intéressante entre les deux récits : « pourquoi le roi musulman Corbaran est-il qualifié de "Franc reys" dans la *Canso d'Antiocha*, alors que ces mots ne figurent pas dans la *Chanson d'Antioche*, récit beaucoup plus long, avec plus de références à Corbaran ? »

Six fois, Corbaran est qualifié de « Franc reys » dans la *Canso d'Antiocha*. Étant donné les thèmes de cette étude, cette répétition est frappante, car après

³³ La *Chanson d'Antioche*, op. cit., laisse 245, v. 5908-5919.

³⁴ *Ibid.*, laisse 373, v. 9538-9552.

tout, Corbaran n'est pas un Franc, et il y a beaucoup d'autres adjectifs d'une syllabe disponible pour le poète. Considérons d'abord l'étymologie du sens des adjectifs (*franc*, *frans*, *François*) : nous voyons que cet étymologie ramène au sens 'libre', sens qui renvoie lui-même à la description des Francs comme couche supérieure de la société, dirigeants de la Gaule suite à la migration des peuples en Europe (de l'an 410 de notre ère [Sac de Rome] à l'accession de Pépin en 751 de notre ère). En revanche, les Gaulois subordonnés ont perdu leurs droits politiques et sont devenus dépendants des Francs. Par la suite, la signification du mot, qui désignait à l'origine un peuple germanique, a évolué : le sens devenait 'homme libre, par rapport au serf ou esclave'. Du français, l'adjectif et la plupart de ses dérivés sont entrés dans les autres langues romanes, dans lesquelles il signifiait aussi les droits politiques [*Rechtsausdruck*]³⁵. Bien que le sens 'noble', le troisième sens selon Wartburg, soit peut-être le plus familier, il faut avouer que tous les sens ramènent à l'empire franc³⁶. Tobler et Lommatzsch soutiennent cette assertion, car selon eux, les sens premiers sont 'franc' (sens qui indique le nom du peuple) ou 'libre, par rapport à subordonné ou asservi'³⁷. On trouve un exemple dans *La Vie de saint Alexis* (XI^e siècle) : « filie [fille ?] d'un noble franc »³⁸.

Selon Wartburg, tous les sens qui ressortent de la première branche ramènent au sémantème 'libre'. Il souligne également que le deuxième sens 'libéré de ses obligations' et ses dérivés, disparaissent à l'époque de la désintégration du féodalisme, et jusqu'à la révolution française. En guise d'exemple du sens secondaire, dans *la Chanson de Roland* on trouve (1100) « Jo l'en cunquis Normendie la franche » et dans le poème du XII^e siècle *La Vie de saint Thomas le martyr* (1172–1174) « Pur ço est France franche, par les sainz u je fui, Que cil ki mestier unt i viengent a refini »³⁹. Cette disparition a rendu moins fort

³⁵ W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, D-F, p. 761.

³⁶ Selon Wartburg, les sens de l'adjectif *franc* sont 1. *frei* – 'libre' 2. *von Lasten befreit* – libéré, exempt 3. *adlig* – noble 4. *freigebig* – généreux, munificent 5. *aufrichtig* – franc, sincère, honnête 6. *kühn, dreist, selbstsicher* – audacieux, immodeste, sûr de soi 7. *gut, kräftig* – fort, beau 8. *schön* – beau, 9. *mild, leutselig* – affable, doux 10. *wirklich, vollkommen* – accompli, parfait 11. *echt, unvermischt* – véritable, pur 12. *ganz* – entier, solide 13. *zahn* – docile 14. *kultiviert* – cultivé, distingué 15. *biegsam* – flexible, pliable. Voir W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, D-F, p. 757-761.

³⁷ A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, p. 2198-2202.

³⁸ *La Vie de saint Alexis, poème du XI^e siècle*, Gaston Paris – Léopold Pannier, Paris, 1887 (reproduction de l'édition de 1872), 8e.

³⁹ *La Vie de saint Thomas le martyr*, C. Hippeau, Paris, 1859, W 2207 ; A. Tobler – E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, p. 2200.

le sens secondaire de l'adjectif, alors que les sens qui restaient devenaient plus forts. Le cinquième sens (*aufrichtig* – franc, sincère, honnête), pour lequel on trouve plusieurs exemples aux XII^e et XIII^e siècles, est alors devenu dominant⁴⁰. Le troisième sens (*adlig* – noble), tel qu'on le trouve dans la *chanson de geste Gui de Bourgogne* datant du XIII^e siècle (*il ot Guion molt chier, Qu'il l'avoit engendré de sa france moillier*)⁴¹, a subi un sort comparable à celui du sens secondaire. Le quatrième sens (*freigebig* – généreux, munificent) est proche du mot français *libéral*, et se trouve par exemple dans *Le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes (« Mes des cos fu quites et frans Li Liz où il s'estoit caichiez, Qu'il n'i fu feruz ne tochiez »)⁴². Les sept autres sens décrivent les qualités attribuées aux hommes libres⁴³.

Emil Levy fait écho à ces diverses acceptions dans son *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch : Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique Roman*. Le sens premier est « libre » (*frei*) ; le sens secondaire est proche du premier (*freistehend* – autonome), suivis de près du troisième (*kostenfrei* – exempt de frais), du quatrième (*freimütig, aufrichtig* – franc, sincère, honnête), du cinquième (*freundlich, gütig, mild* – affable, doux, aimable), du sixième (*rein, unvermischt* – véritable, pur), du septième (*edel* – noble), et enfin du huitième (*unbeschränkt, zügellos* – illimité, débridé)⁴⁴. Raynouard propose pour sens premier de l'adjectif franc, « libre et exempt ». Le deuxième sens, selon Raynouard, est « sincère » et le troisième est « vrai, véritable »⁴⁵, sens qui est remis en question par Levy.

Or, si l'étymologie du mot France ramène aussi à l'idée de Pépin comme souverain des Francs en *Francia*, ne pouvons-nous pas considérer que le nom et l'adjectif pouvaient se rapporter au monde qui inspira tout d'abord le sujet des

⁴⁰ W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, D-F, p. 760.

⁴¹ *Gui de Bourgogne, chanson de geste*, François Guessard – Henri Victor Michelant, Paris, 1858, p. 94.

⁴² *Der Löwenritter von Christian von Troyes*, hsg. Von Wendelin Foerster, Halle, 1906, 1136, p. 2200.

⁴³ W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, op. cit., vol. III, D-F, p. 761-762.

⁴⁴ Emil Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch: Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique roman*, Leipzig, O. R. Reisland, 1894–1924, vol. III, p. 584-586. Je remercie le professeur Levente Seláf pour ses conseils sur ce point.

⁴⁵ François Just Marie Raynouard, *Lexique roman, ou Dictionnaire de la langue des troubadours : comparée avec les autres langues de l'Europe latine, précédé de nouvelles recherches historiques et philologiques, d'un résumé de la grammaire romane, d'un nouveau choix des poésies originales des troubadours, et d'extraits de poëms divers*, Paris, Chez Silvestre, libraire, rue des Bons-enfants, n°. 30, 1836 (1844), p. 384.

chansons de geste ? C'est une raison de suggérer que des expressions comme *frans hom* peuvent avoir des connotations historiques qui mènent au mot *France*.

Un exemple de deux variantes de la *La Chanson d'Antioche* montre une substitution de l'adjectif *frans* pour le nom *François* :

v. 6712, p. 332 :

Ainçois que li frans hom se peüst redrecier (Paris BN fr. 12558 (A))

Ainçois que li François se peüst redrecier (Paris BN fr. 795 (B))

Conclusion

J'ai tenté de suggérer que l'échange culturel coexiste toujours avec l'échange conflictuel dans les deux récits étudiés. Il est nécessaire de considérer les deux ensemble, car on a du mal à comprendre le mode de formation des textes littéraires français et occitans si l'on ne fait pas références aux contacts interculturels entre les aristocrates francophones d'une part, et d'autre part à ceux qui étaient perçus comme « autres » sur le plan culturel, religieux et linguistique. En montrant pourquoi un récit occitan répète l'adjectif « franc » dans les références au roi musulman, nous avons montré que cette particularité linguistique permet d'insister sur le fait que tous les échanges culturels se raccordent à des échanges conflictuels, et inversement.